55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 46 17 NOVEMBRE 1938

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
**Protonotaire apostolique *ad instar participantium***
**FONDATEUR**

**Mgr A. ROZIER**
**Protonotaire apostolique *ad instar participantium***
**Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres**
**DIRECTEUR**

## Notes de Philosophie

SOMMAIRE

I. Les « Archives de philosophie ». — 1. G. Giscard, G. de Montpellier, J. Besson, A. Stocker, J. de la Vaissière : *Psychologie et Psychologues.* — 2. E. Rolland et L. Esquirol : *La philosophie chrétienne de Malebranche.*

II. Histoire générale de la philosophie. — 3. P. Vignaux : *La pensée au Moyen Age.* — 4. E. Bréhier : *La philosophie au Moyen Age.*

III. A propos de « philosophie existentielle ». — 5. G. Rabeau : *Le jugement d'existence.* — 6. Note sur la philosophie existentielle en Allemagne : Th. Steinbüchel : *Der Umbruch des Denkens ;* Joseph Engert : *Die Erchliessung des Seins.* — 7. M. de Corte : *La philosophie de Gabriel Marcel.*

IV. Autour du « bergsonisme ». — 8. E. Rolland : *La finalité morale dans le bergsonisme.* — 9. J. de Tonquédec : *Sur la philosophie bergsonienne.*

V. Monographies d'auteurs. — 10. J. Messaut : *La philosophie de Léon Brunschvicg.* — 11. Raphaël Lévêque : *L' « Elément historique » dans la connaissance humaine d'après Cournot.* — 12. A. Bœhm : *Le « Vinculum substantiale » chez Leibniz ; ses origines historiques.* — 13. *Cartesio nel terzo centenario del « Discorso del Metodo ».* — 14. Francesco Olgiati : *La Filosofia di Descartes.*

VI. Monographies de doctrine. — 15. P. Ortegat : *Philosophie de la religion.* — 16. H. Dehove : *La perception extérieure ; Mélanges psychologiques ; Mélanges sociologiques.* — 17. Une publication nouvelle : Oscar Philippe, *Les Cahiers de Nouménologie.*

VII. Manuels. — 18. J. Bochenski : *Nove lezioni di logica simbolica.* — 19. R. Jolivet : *Cours de Philosophie.* — 20. M.-M. Gorce : *Traité de Philosophie.* — 21. D. Barbedette : *Histoire de la Philosophie.* — 22. J. Thonnard : *Précis d'histoire de la Philosophie.* — 23. F.-X. Maquart : *Elementa philosophiæ.* — 24. E. Lemasson : *Manuel de philosophie.* — 25. H. Grenier : *Cursus philosophiæ.* — 26. F.-X. Calcagno : *Philosophia scolastica.* — 27. S. Reinstadler : *Elementa philosophiæ scolasticæ.* — 28. E. Baudin : *Cours de philosophie : Morale ;* — *Précis de Morale.*

VIII. *Acta secundi Congressus thomistici internationalis* (1936).

### I. — « Archives de philosophie »

Des *Archives de Philosophie* (Paris, Beauchesne), dont tant de fois il nous a été donné de faire l'éloge mérité, nous avons à présenter deux cahiers, le cahier III du tome XIII (1937) et le cahier I du tome XIV (1938).

1. — **Psychologie et Psychologues**, par G. Giscard, G. de Montpellier, J. Besson, A. Stocker, J. de la Vaissière. — In-8 de 150 p., 40 f.

Cinq études sur différents sujets de psychologie. Dans *Psychogénèse des hallucinations,* le Dr Pierre Giscard, médecin des asiles, restitue au cerveau la part qu'il doit avoir dans l'explication de ces phénomènes :

« Toute théorie philosophique tendant à nier ou à restreindre le rôle du cerveau dans la conservation des images et des souvenirs nous paraît inévitablement en opposition avec les données de la pathologie mentale. On peut contester que la doctrine bergsonienne ait eu sur l'évolution des recherches psychologiques une influence heureuse. « N'est-ce point vraiment, a dit Lhermitte *(Les fondements biologiques de la psychologie,* p. 3), par trop réduire l'activité cérébrale que de limiter ses expressions à des phénomènes moteurs réels ou virtuels, comme le veut Bergson ? » R. de Sinéty a émis la même opinion : « M. Bergson a bien osé soutenir que le cerveau était uniquement un centre de mouvements réflexes analogue aux autres parties de l'axe cérébrospinal et qu'il ne jouait aucun rôle comme organe de la vie psychique. Il s'est trouvé des philosophes pour lui faire écho, mais en clinique personne n'a tenu compte de vues aussi dangereusement fantaisistes » *(La direction des psychopathes,* recueilli dans *Psychopathologie et direction,* p. 10). Tout en sachant gré à Bergson d'avoir combattu le déterminisme, et tout en évitant d'interpréter de façon excessivement rigide sa doctrine extrêmement souple, nous ne pouvons progresser dans l'explication des grands symptômes de la psychopathologie, qu'en nous inspirant d'une doctrine plus complète, faisant à l'activité cérébrale une part plus grande dans l'élaboration de la pensée » (p. 19-20).

Nous pourrions ajouter que la psychologie thomiste, se tenant en garde contre les excès opposés en sens divers d'une pensée sans rapport avec la matière et d'une pensée considérée comme le produit même de la matière, répond parfaitement à la sage position adoptée par le Dr Giscard.

Quelques pages de G. de Montpellier, *A propos de la méthode en psychologie animale,* font voir que sous la réserve expresse du principe d'analogie qui s'impose en pareille matière, « le procédé consistant à éclairer la conduite animale à la lumière de la conscience humaine, peut utilement compléter l'observation objective. » Les indications ainsi fournies n'auront évidemment qu'une valeur limitée ; mais une connaissance approchée n'est-elle pas préférable à l'ignorance ?

Le mémoire de J. Besson, *Contribution à l'étude du « Mimème manuel »,* est destiné à des spécialistes. Il est difficile d'en dire en quelques lignes l'objet et la portée. A la connaissance sensible est jointe, dans l'homme, un complexus de gestes conscients ou inconscients, sorte d' « image musculaire » dont l'existence même contribue beaucoup à la mémoire des formes.

« Les mimèmes se différencient suivant les parties de l'organisme qu'ils affectent. Lorsque nous regardons

un dessin, nous montons en face de lui un système de gestes oculaires, en en suivant les contours et les lignes : c'est ce système que nous appelons *mimème oculaire*. De même, nous pouvons traduire le dessin en gestes manuels, en entendant par gestes manuels tous ceux qui s'expriment par la main et par le bras ; nous l'enregistrons sous forme de *mimème manuel*. Ce mimème comprend non seulement les gestes globaux par lesquels il nous est manifesté, mais encore la multitude des gestes de moindre amplitude qui le conditionnent. Lorsque nous le rejouons, nous obtenons de nouveau, d'une manière plus ou moins fidèle, l'ensemble gestuel primitif » (p. 28-29).

L'auteur étudie donc ici, à l'aide d'expériences faites d'abord sur un groupe de 13 adultes, étudiants en philosophie, puis sur un second groupe de 12 enfants normaux, tous, sauf un, dans leur 9e année, enfin sur un troisième groupe de 6 enfants déficients, la contribution du mimème manuel à la mémoire des formes.

Très consciencieusement il expose le résultat de ses expériences, lesquelles n'ont pas toujours été très concluantes. L'appoint précieux pour la mémorisation des formes a été vérifié chez les enfants normaux ; mais les étudiants lui ont apporté un démenti. Peut-être une raison d'ordre pédagogique expliquerait-elle la différence : chez les enfants, il y a une tendance pour ainsi dire innée à « gestualiser » (disons : à mimer) les actions des êtres vivants, les attitudes des objets inanimés qui les entourent. Cette tendance est devenue étrangère aux étudiants, car la pédagogie actuelle ignore, étouffe l'instinct du geste ; tout est concentré sur les « travaux forcés » de la lecture, et l'on tue ainsi peu à peu chez l'adolescent la spontanéité reproductrice ou créatrice de son geste.

Le Dr A. Stocker, de Genève, n'entend pas, dans *Une critique du freudisme*, reprendre intégralement une question sur laquelle nous possédons déjà une littérature si abondante. Le volume VIII des *Archives* a publié du P. J. de la Vaissière une critique de *La théorie psychanalytique de Freud* qu'on peut dire définitive. Le Dr Stocker ne l'ignore pas et s'arrête, en médecin, « sur quelques points particulièrement saillants du freudisme qui permettront de montrer qu'il s'agit d'une construction élaborée par un bon clinicien qui devient mauvais philosophe lorsqu'il se met à interpréter de travers ses justes observations » (p. 78). Etude parfaite, dont on ne saurait trop recommander aux catholiques la lecture apaisante. Freud, si exact dans ses constatations, se trompe dans ses interprétations parce qu'il s'obstine à ne considérer que l'élément « animal » de l'homme :

« La nature humaine unit au corps une âme. C'est de l'existence de cette dernière, qui agit *dans* le corps et non pas *sur* lui, que doit tenir compte un médecin qui n'est pas vétérinaire » (p. 103). « Qu'on le veuille ou non, l'homme est un « animal raisonnable » doué d'une âme intelligente — dans le sens le plus large du mot, — et vouloir réduire sa *nature* à la nature simplement animale, c'est le diminuer et ne reconnaître en lui qu'un être moins doué que tous ses « frères » inférieurs : si par le corps une parenté de structure peut être postulée — à titre d'hypothèse ou même de théorie, — dès qu'il s'agit de l'âme, aucune comparaison ne peut tenir debout. Entre l'instinct d'une part et la « raison » de l'autre, nul ne saura parler de commune mesure sans être démenti par la réalité. — Freud et ses disciples ont fait précisément une assimilation de ce genre en confondant des choses *qualitativement* différentes » (p. 79).

Le P. de la Vaissière étudie *La psychologie individuelle d'Adler* et son étude a paru en tiré-à-part. Cette étude est le complément nécessaire de son volume sur Freud. C'est en 1911 qu'Adler se sépara avec éclat de Freud. Il rejeta en bloc l'importance de la sexualité, rapporta exclusivement la formation du caractère comme de la névrose à la volonté de puissance des hommes et à un besoin de compenser leur infériorité ; il jette par la fenêtre toutes les acquisitions psychologiques de la psychanalyse. Les théories adlériennes ont une grande importance au point de vue pédagogique, et Mlle Madeleine Ganz s'en est affirmée grande admiratrice dans son étude sur *La psychologie d'Alfred Adler et le développement de l'enfant* (Paris, 1935, Delachaux et Niestlé). Il fallait une mise au point, et le P. de la Vaissière l'a faite avec toute la compétence qu'on lui sait en la matière. Il relève, au point de vue scientifique, plusieurs graves déficits de la psychologie individuelle d'Adler. N'insistons ici que sur l'aspect moral et religieux du système : il est faux, il est antichrétien, d'affirmer que toute la formation du caractère humain puisse se réduire à « une volonté de puissance » et à « un besoin de corriger une infériorité » :

« Il y a eu, dit le R. P., il y a, il y aura toujours un grand nombre de chrétiens, de disciples du Christ. Or le Christ est le Verbe fait chair, celui dont la personnalité est d'être engendré par le Père, de tout tenir de lui. Fait homme, il s'est nettement proclamé dépendant, voulait dépendre dans les moindres détails de sa vie et de sa mort ; dépendre était sa ligne de vie. Or les chrétiens affirment être de fait ses disciples et trouver dans cette dépendance un puissant moteur de leur activité psychologique au-dedans et au-dehors. Dans cette dépendance et non dans la volonté de puissance ils connaissent le secret d'accepter les infirmités avec vaillance, de s'en faire une voie de salut et de conquête. C'est dans la dépendance que les apôtres ont conquis le monde, qu'un Augustin a illuminé l'Eglise, que les saints ont fait part à la communauté humaine de recettes de bonheur ; il est impossible de faire entrer cette psychologie du chrétien dans les lignes de l'architecture adlérienne, qui prétend cependant embrasser toute la psychologie » (p. 130).

On se laisse séduire — et les éducateurs et éducatrices catholiques ont subi parfois cette fascination — par les mots de virilité, de courage, de vie pour la communauté, de marche en avant, d'utilisation des déficits pour mieux faire, de sursaut d'énergie devant l'obstacle. Mais, attention ! Dans la psychologie adlérienne, suprématie, indépendance, suffisance sont des mots à prendre strictement : c'est le *Non serviam* de l'orgueil. Voici, en effet, ce qu'on peut lire dans le *Handbuch für Individualpsychologie*, organe attitré de l'adlérianisme : Ni dogmes, ni sacrements ; la relation d'homme à homme est un sacrement suffisant... La piété, ce n'est pas joindre les mains,... croire en un Dieu qui trône au-dessus des nuages ; c'est croire à une puissance créatrice, non inaccessible à l'homme, mais réalisée au plus profond de lui.

Est-ce à dire que tout doit être rejeté? Non, certes ; la véritable éducation se gardera de faire fi des procédés pratiques d'éducation adlérienne, jardins d'enfants, consultations médico-pédagogiques, etc.

« Elle les estimera, et beaucoup, en tant qu'efforts en faveur de l'enfance. Les adoptera-t-elle ? Elle en a déjà pratiqué un bon nombre sous d'autres noms par

des procédés à elle qui ont fait leurs preuves. Si elle rencontre des nouveautés utilisables, elle les acceptera de plein cœur, après les avoir soigneusement purifiées de ce qu'elles contiendraient de tendances nuisibles. Elle poursuivra son chemin dans la ligne de la pédagogie caholique, qui s'accorde avec celle de la science, et ainsi, dans l'humilité, la dépendance, elle conduira les disciples beaucoup plus haut, beaucoup plus loin, que la psychologie individuelle d'Adler » (p. 133).

2. — **La Philosophie chrétienne de Malebranche,** *La nature et la grâce* (1638-1938), par E. Rolland et L. Esquirol. — In-8 de 234 p. — Ces études apportent une contribution remarquable aux questions si délicates des rapports de la nature et du surnaturel (E. Rolland), de la grâce et du mérite (L. Esquirol).

E. Rolland étudie *le Surnaturel dans la philosophie de Malebranche*. Chez celui-ci, la notion de philosophie chrétienne reçoit une signification rigoureuse et absolue. On peut dire que sa théologie forme une partie intégrante de sa philosophie : les éléments cartésiens se sont mêlés étroitement au donné théologique pour produire une synthèse aussi originale qu'intéressante. Il y a chez lui une tendance à démontrer le mystère : l'Incarnation de l'Homme-Dieu apparaît comme exigée par la création, à titre de complément, pour fournir à Dieu la gloire infinie que requièrent son Etre et sa Sagesse. Il faut aussi que par la glorification surnaturelle procurée à Dieu par le Christ le monde actuel soit le meilleur possible. Ces deux exemples suffiraient à montrer comme la métaphysique de Malebranche se mêle curieusement de théologie.

Mais sa théologie est très personnelle, elle plonge dans un augustinisme profond, interprété à la façon de Baius. Si l'Incarnation trouve une place nécessaire dans sa conception du monde, c'est que l'on doit envisager avant tout le retour de l'homme à Dieu par la grâce et en même temps le rétablissement, dans l'homme, d'un équilibre rompu par le péché ; c'est que la perspective essentielle de cette doctrine métaphysique et théologique est la restauration de la nature primitive, telle qu'avait dû la constituer la Sagesse divine. Cette perspective même, Malebranche y accède par une méthode, héritée de Descartes, strictement rationaliste et qu'il prétend appliquer en rigueur à tout objet de pensée, relevât-il du dogme lui-même. Mais il entend bien garder au surnaturel toute sa valeur transcendante. De là un dualisme difficilement réductible à l'unité.

Le chapitre intéressant — toute l'étude d'ailleurs l'est au suprême degré — est le Ve, où l'auteur montre « comment la conciliation s'est opérée entre ces éléments disparates, en apparence même contradictoires. » Chez Malebranche, le dogme, d'une part, vient au nom d'une autorité transcendante résoudre une antinomie de la raison ; mais d'autre part il apparaît comme objet de démonstration rationnelle. C'est qu'il y a, chez le philosophe oratorien, une tendance augustinienne poussée à l'extrême et qui lui fait confondre, dans son raisonnement, l'ordre métaphysique de la nature humaine avec son ordre historique, tel que la foi le rend accessible à notre raison.

S. Augustin ne distinguait guère ces deux aspects du problème de l'homme, de sa concupiscence, de sa valeur morale, de sa destinée : la considération historique est chez lui prépondérante. Aussi son appréciation de ce qu'est l'homme aujourd'hui est toujours inspirée par l'exigence de fait de l'appel surnaturel maintenu par Dieu après le péché. Mais Augustin s'exprimait ici en apologiste plutôt qu'en philosophe.

Par une fausse interprétation, la tendance augustinienne a été érigée en système philosophique, par plusieurs écoles hétérodoxes, et avec des exagérations manifestes. Luther a prétendu s'appuyer sur S. Augustin pour établir sa thèse « surnaturaliste », considérant tout d'abord « la nature déchue comme complètement viciée, incapable de tout bien, véritablement anéantie », mais suppléant finalement « à ce néant moral par un pseudo-surnaturel, extrinsèque à l'être qui en reçoit le don, consistant simplement en une faveur arbitraire de Dieu. »

On pourrait faire la remarque analogue, avec les atténuations nécessaires, en ce qui concerne la position baianiste et janséniste : même idée pessimiste de l'homme actuel, et pour les mêmes raisons. La position de Malebranche doit être rapprochée de cette dernière :

> « Même méconnaissance totale de l'ordre philosophique et même indigence métaphysique radicale : tel est exactement le fond du débat.
>
> Dès lors, même surnaturalisme pour suppléer à l'anéantissement de la réalité naturelle. Ce n'est pas ici une justice purement extrinsèque et imputée (comme chez Luther) : le réalisme catholique garde ses droits. Mais c'est une justice surnaturelle qui se *substitue* à la nature totalement corrompue ; et à qui examinera le problème avec un peu de rigueur philosophique une telle doctrine ne présente aucun sens acceptable, elle n'est pensable qu'au prix d'une équivoque et d'une illusion.
>
> Notre jugement sur Malebranche, conclut l'auteur, pourra paraître sévère : il nous semble pourtant, quelque sympathie que nous inspire sa synthèse si originale, que celle-ci est viciée par la même tache surnaturaliste, résultant d'une influence augustinienne, mêlée de platonisme plus authentique et de cartésianisme évident » (p. 88).

On aurait une idée très incomplète de la belle étude d'E. Rolland, si l'on s'en tenait aux quelques lignes que nous lui consacrons ici. Nous avons tenu à en souligner le trait essentiel. Mais c'est toute la philosophie de Malebranche que l'auteur a su ramener à cette idée centrale et, dans l'analyse de cette philosophie très personnelle, il a bien montré ce que Malebranche devait à Descartes, ce en quoi il s'en écartait, et comment fréquemment il s'opposait à Leibniz et à Spinoza.

La seconde étude, de Louis Esquirol, est intitulée : *Le mérite et la grâce dans l'œuvre de Malebranche*. E. Rolland avait déjà montré que la métaphysique de Malebranche ne pouvait être comprise pleinement qu'en recourant à sa psychologie. L'étude de L. Esquirol en est une nouvelle démonstration. L'esprit est quelque peu dérouté dans la lecture des premiers chapitres qui se succèdent dans une analyse pénétrante de la pensée de Malebranche, sans qu'on puisse saisir encore l'aboutissement de cette pensée. Puis, peu à peu, tout s'éclaire et le lecteur attentif peut alors reconstituer toute la trame d'un exposé qu'il avait d'abord suivi en hésitant. D'ailleurs l'auteur, en une « conclusion » qui est comme la synthèse de son travail, fournit une mise au point parfaite de la marche de son étude. Il suffit de s'en inspirer pour faire connaître celle-ci dans ses grandes lignes.

La question du mérite et de ses relations avec la

grâce divine semble mettre en opposition deux concepts irréductibles : celui d'une intervention divine universelle et toute-puissante (avec lequel cadre parfaitement la théorie des causes occasionnelles), et celui d'une liberté individuelle humaine réellement efficace. La métaphysique théocentriste de Malebranche et sa morale si psychologique s'adaptent, mais en sens opposés, à ces deux concepts. Comment en opérer la liaison ? Malebranche se sépare ici de tous ses devanciers. Il n'est ni thomiste, ni janséniste, ni même, quoiqu'on le lui ait reproché, moliniste.

Son idée de Dieu est plus bérullienne que cartésienne : si son ontologisme récuse toute causalité seconde vraiment efficiente, c'est pour mieux supprimer tout amour de la créature. L'absorbante action de Dieu convient à l'entendement humain, loin de lui nuire ; car cet entendement est purement passif et reçoit tout de Dieu ; appréhendant directement « la nature » du Créateur, il n'a de tout le reste qu'une indirecte « vision de Dieu ». La vie dans la lumière divine, dans cette lumière de l'entendement qui s'oppose aux fausses lueurs des sens, c'est la contemplation, parfaite *vertu*. Vertu, donc *voulue*. Comment la volonté peut-elle ici intervenir ?

Alors entre en jeu le concept malebranchien de la liberté, en tous points conforme avec la doctrine de l'occasionalisme. La volonté est « l'âme en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur ». Elle ne poursuit des biens particuliers que selon les attraits venus de Dieu par le moyen des tendances. La liberté consiste, pour la volonté humaine, à laisser se produire et se prolonger ce mouvement d'amour qui, de soi, remonte jusqu'à Dieu. Ou bien la volonté peut « se reposer » indûment pour jouir, s'arrêter dans ce mouvement de l'amour. C'est ce dernier privilège, purement négatif, qui s'appelle la liberté : pouvoir d' « actes immanents ». Ainsi donc, conformément à l'occasionalisme, nos volitions n'ont qu'un aspect privatif, nullement une valeur causale.

Le mérite, au fond, consiste donc à ne pas faire usage de la liberté et à laisser Dieu agir en nous. Il est essentiellement progrès, mais par Dieu. Il sanctionne une victoire sur la concupiscence; il constitue une victoire, un courant psychologique vers un état d'âme nouveau. Il y a ici d'étranges similitudes avec la théorie bergsonienne. Malebranche va très loin en ce sens : à ses yeux, l'âme une fois maîtresse de soi devient un dynamisme vital, qui cherche lui-même et crée ses voies, avec le concours de Dieu, mais non sous sa « prémotion physique ». En réalité, nous ne sommes partis de l'occasionalisme que pour le dépasser étrangement : la volonté apparaît une puissance mystérieuse échappant au légalisme scientifique, contingente, spontanée, capable de développement indéfini grâce à l'exercice et à l'habitude (ch. II, III et IV).

Comment la grâce proprement dite va-t-elle se rencontrer avec la liberté humaine ? (ch. V). Sur ce point précis, Malebranche subit l'influence hétérodoxe : « La grâce « de délectation » pèse sur la volonté par des attraits, sortes de réalités psychiques correspondant aux « forces » de la physique. D'où conception de l'acte libre comme le confluent de deux actions, divine et humaine, se « poussant » naturellement... Perspective pélagienne, gardée par Jansénius et Arnauld. Le génie de Malebranche a tenté de s'en évader ; pour une fois cependant, il fut timide et c'est dommage : car son sens métaphysique allait à rejoindre la pensée de S. Augustin et de S. Thomas quand il entrevoyait la grâce et la nature se fondant, pour l'être comme pour l'agir, en une véritable unité ontologique (ni Dieu, ni homme, mais « l'homme nouveau » ou homme surnaturel) » (p. 207).

La notion de mérite (ch. VI) est assez complexe. Pour laisser agir Dieu en nous, la mortification des sens est nécessaire ; elle est un élément essentiel du mérite : « L'âme vaut dans la mesure où elle vit de vérité ; la proportion de vérité acquise est celle de la réflexion consentie ; le sérieux de cette réflexion de l'esprit est mesuré par la mortification des sens » (p. 209). Malebranche ne conçoit d'exercice de la vertu que dans « l'effort pénible ». Cette assertion trop absolue le rapproche ici des jansénistes. Du devoir de la mortification, il s'ensuit, de par la justice commutative, un droit au bonheur pour l'agent moral qui « sacrifie son corps » à l'ordre immuable. « Par ailleurs, l'ordre s'identifie avec le Dieu vivant. A la personne humaine qui se livre selon tout son pouvoir, le Dieu personnel se donne donc selon toute son infinie capacité : c'est la vie surnaturelle et le bonheur éternel des justes. Ainsi la forme parfaite de la justice distributive récompense-t-elle notre amour, en quelque sorte infini, pour le Verbe incarné. Par ce parfait amour du Verbe, la morale rebondit si haut — jusqu'à la croix — qu'elle rejoint la plus pure inspiration de S. Paul et de la mystique chrétienne traditionnelle » (p. 227).

En concluant, l'auteur montre comment, dans les conceptions de Malebranche sur la grâce et le mérite, se retrouve la double inspiration qui guide toute sa philosophie religieuse. D'une part, « un pur rationalisme qui prétend déduire de l'infini divin l'idéal de la contemplation passive, l'ascèse toute négative de la mortification, pour arriver à la « vision en Dieu » de la vérité. » D'autre part, « un spiritualisme étonnamment profond et riche d'expériences, averti de nos contradictions intimes comme de l'infinie complexité de nos ressources, confiant en l'intuition de l'amour jusqu'à suggérer, en faveur de ce libre élan de l'amour, une sorte de miracle métaphysique », c'est-à-dire la causalité *efficiente* accordée au libre arbitre, nonobstant l'occasionalisme fondamental de la métaphysique malebranchienne.

Nous avons déjà noté comment, par ce dernier trait, Malebranche paraît se rapprocher de Bergson. C'est un trait propre, d'ailleurs, à toutes les philosophies intuitionnistes. Ce qui ne prouve pas que ce soit un trait de vérité.

### II. — Histoire générale de la philosophie

3. — Paul VIGNAUX. — **La pensée au Moyen Age.** — In-16 de 208 p., 15 f. — Collection Armand Colin, Paris.

C'est là un précieux petit livre. On sait le but de la « collection Armand Colin » : « vulgariser sans abaisser » ; fournir aux étudiants des instruments de travail commodes, sous forme de livres courts et cependant complets, mettre à la portée des personnes cultivées des exposés clairs et précis des connaissances jusqu'ici acquises dans les domaines les plus variés.

M. Vignaux, un des meilleurs disciples de M. Gilson, auteur de plusieurs travaux remarquables sur la philosophie et la théologie du Moyen Age (voir, par exemple, dans le *Dict. de Théologie catholique*, l'étude érudite sur le *Nominalisme* et sur *Occam*), a

voulu ici, non pas exposer les systèmes philosophiques ou théologiques du Moyen Age, mais plutôt étudier les manières différentes de penser. Si l'on est attentif à la technique des œuvres de pensée, on saisira l'importance, parfois méconnue, de certains aspects de la vie intellectuelle de cette époque : formation des intelligences par la grammaire et la logique ; usage de la dialectique, identifiée à la raison même ; apparition au XI^e et au XIV^e siècle de mouvements nominalistes qui prèludent à la critique moderne de la connaissance et enlèvent à la raison le pouvoir de connaître et d'expliquer Dieu, que seule la foi est capable d'atteindre.

Un des points mis en excellent relief par l'auteur, est cet effacement presque général des frontières de la philosophie et de la théologie chez beaucoup de penseurs du Moyen Age. Il s'agit bien pour eux de raisonner, mais leur dialectique s'applique aux données de la foi, pour en faire ressortir, après leur révélation, l'évidence et la nécessité. L'argument de S. Anselme en est un exemple : le sentiment de l'infinie grandeur divine intervient ici comme base réelle du raisonnement et donne à toute l'argumentation un caractère mystique autant que dialectique. La Trinité elle-même, malgré sa profondeur mystérieuse, n'échappe pas à cette « manière de pensée » : les efforts d'un Richard de St-Victor, voire de S. Bonaventure, en sont la preuve.

M. Vignaux accorde à la question de l' « intellect agent » un rôle prépondérant dans l'orientation de la pensée au Moyen Age. L'intérêt d'une telle question nous semble aujourd'hui assez minime, sous l'enveloppe abstraite des formules scolastiques ; et pourtant, si le philosophe moderne sait vaincre ses premières réactions,

« il constatera que, lorsque les esprits s'opposaient sur l'interprétation des textes aristotéliciens particulièrement obscurs, de graves problèmes se trouvaient engagés dans la division des intellects (agent et possible) : il s'agit tantôt des rapports — de dépendance et d'intimité — de la créature intellectuelle avec son Créateur, tantôt du caractère passif, réceptif de la pensée humaine à l'égard des objets sensibles ou, au contraire, de la spontanéité, de la transcendance de l'âme par rapport au monde des sens, ou encore de la manière dont, sortant du principe divin, notre être spirituel, intellectuel, se trouve par le fait tout prêt à y retourner. Dans ces débats abstrus, il se jouait alors toute une conception de la vie de l'esprit » (p. 7-8).

Il faut se garder d'unifier, de systématiser le Moyen Age. Sans doute, la pensée générale vise une réalité transcendante ; mais elle est donnée dans l'homme, et cette donnée religieuse ne se trouvant pas seule dans l'homme, y provoque souvent, même chez les croyants, des réactions, voire des oppositions intérieures qu'on aurait tort de vouloir ignorer. C'est par ce côté que le Moyen Age est peut-être plus près de nous qu'on ne l'imagine. La diversité n'existe pas seulement entre les premiers penseurs, S. Anselme, Abélard, S. Bernard, Richard de St-Victor ; elle existe, et surtout peut-être, entre les lumières du XIII^e siècle, Robert Grosseteste, Roger Bacon, S. Bonaventure, S. Thomas, et s'affirme davantage encore dans les années qui suivent avec Jean Duns Scot et Guillaume d'Occam.

La réaction de Duns Scot est beaucoup plus profonde qu'on l'a dit : le théologien franciscain exalte la nature, au delà du thomisme lui-même. Cette « dignification » de la nature apparaît dans sa conception de l'intellect. On pourrait observer le même mouvement dans la notion de la volonté, dans l'estime du libre arbitre, où Occam et Biel continuent Scot. Sans doute, il ne s'agit que d'affirmations de principe, la question de fait étant conditionnée par les blessures faites par le péché originel. Mais il y a, comme aboutissement de ces diverses pensées, une sorte d' « humanisme médiéval » en opposition complète avec la doctrine de Luther, qu'on a représentée — à tort, semble-t-il — comme la suite logique du nominalisme des XIV^e et XV^e siècles.

4. — E. BRÉHIER. — **La philosophie du Moyen Age.** — In-8 de XVIII-458 p., 40 f. — Paris, Albin Michel.

Bien qu'on ne puisse qualifier M. Bréhier de philosophe chrétien, — lui-même n'a-t-il pas rejeté la conception d'une philosophie chrétienne ? — nous manquerions cependant à notre devoir d'informateur, si nous passions son ouvrage sous silence. La lecture en est facile, et si l'histoire de la philosophie y est traitée assez sommairement — comment d'ailleurs l'approfondir en moins de 500 pages pour une période si riche ? — du moins, dans l'ensemble, elle est exposée objectivement et avec le souci des nuances.

L'auteur a pris son sujet *ab ovo,* depuis les VIII^e siècles, où la philosophie est « en sommeil » malgré certains noms qui émergent, Boèce, Cassien, Claudien, Cassiodore, Isidore de Séville et, un peu plus tard, Bède le Vénérable. Après un coup d'œil jeté sur les conflits dogmatiques en Orient, générateurs du « *Corpus* » théologique de S. Damascène, chez qui, sous des expressions aristotéliciennes, perce encore la conception platonicienne, l'auteur revient à l'Occident, à la renaissance carolingienne, à Jean Scot Erigène et à son interprétation métaphysique du christianisme. Quelques pages sont accordées aux compilateurs et humanistes et nous voici aux débuts, en Occident, de la philosophie arabe qui eut une si grande influence sur la philosophie du Moyen Age. A partir du XI^e et du XII^e siècle, l'augustinisme qui régnait jusqu'alors en maître se voit débordé par d'autres courants de pensée qui commencent à manifester des exigences propres. En exposant les divers courants philosophiques de l'Occident et surtout l'application de la « dialectique » au dogme, M. Bréhier s'efforce, on le constate avec plaisir, de demeurer objectif ; néanmoins c'est par le dehors qu'il juge des controverses et peut-être ne saisit-il pas toujours le nœud interne qui, dans la pensée de certains auteurs, unit la raison à la foi, sans cependant subordonner à la foi tout le champ de la raison. Il s'ensuit qu'il se demande si le problème qu'a voulu résoudre le Moyen Age n'est pas insoluble, *peut-être même absurde* (p. 146). Entre le rationalisme d'un Abélard et la ferveur mystique d'un S. Bernard, il y a place et large place pour des synthèses cohérentes où la raison et la foi gardent leurs positions respectives et mutuellement déférentes. Le chapitre sur S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin en apporte une preuve convaincante.

Les pages sur la philosophie arabe et la philosophie juive sont originales et pleines d'intérêt. L'averroïsme est étudié en compagnie du P. Mandonnet, et P. Vignaux a été mis à large contribution dans la question d'Occam et du nominalisme. On peut dire que M. Bréhier s'est inspiré des meilleurs auteurs sans se dispenser pour autant de recourir aux sources. Son ouvrage est à consulter et, malgré

la légère tendance qui perce çà et là, il doit avoir une place dans la bibliothèque des catholiques qui veulent connaître la philosophie médiévale.

III. — A PROPOS DE « PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE »

5. — Gaston RABEAU, docteur en théologie, docteur ès-lettres, agrégé de la Faculté de théologie catholique de Paris. — **Le Jugement d'existence.** — In-8 de 226 p., 40 f. — Paris, Vrin.

La belle thèse de M. Rabeau ne touche pas — directement du moins — de problème religieux. Elle se cantonne dans la logique : quelle est la valeur du jugement que nous pouvons former en affirmant l'existence d'une chose ? Cependant de la valeur d'un tel jugement le philosophe est autorisé à tirer tant de conséquences relatives à la valeur de la connaissance elle-même que ses répercussions sont considérables dans l'attitude du penseur à l'égard des vérités religieuses. Le P. Ortegat en a fait une démonstration péremptoire dans son étude sur *La Philosophie de la Religion* (voir ci-dessous, n° 15).

L'ouvrage se divise en deux livres. Le premier étudie le concept même d'existence ; le second, la valeur du jugement d'existence. Le développement de la pensée de l'auteur ne se meut pas dans l'abstraction pure : pour mieux se formuler et se présenter avec un relief qui l'impose, il s'attache aux hypothèses, aux théories émises par des philosophes de renom, pour en retenir le meilleur, en abandonner le pire, en dissocier les éléments douteux, et finalement aboutir à la conception qui semble s'imposer. Développement ardu, nous ne le cachons pas, et qui n'est point à présenter aux « *incipientes* » ; mais développement clair, exprimé en un beau style philosophique qui jamais ne se paie de mot, et dont les conclusions impeccables apportent à l'esprit attentif la satisfaction intellectuelle qu'il attend.

Après avoir rappelé l'évidence et l'universalité des lois de la logique, M. Rabeau montre que l'étude du jugement d'existence envisage ce jugement non comme événement d'une conscience, mais comme vérité. Il faut en étudier la signification et « toute doctrine qui, sous prétexte de justifier le connaître, le signifier, le supprime, est à rejeter » (p. 43). La réhabilitation de l'être « intentionnel » dans la connaissance amène logiquement le rejet de la thèse formulée par Brunschvicg au nom de l'idéalisme critique : la notion d'existence ne serait que la copule logique, l'acte d'affirmation posé par la seule intelligence. Non ! la notion d'existence est pleine de métaphysique. Elle est un prédicat, un concept qui a son sens propre imposé par le rythme empirique de la vie. Elle a donc une signification « transsubjective ». Mais, tout en ayant un sens objectif réel, l'existence, le prédicat « être » est abstrait et analogique, et il est dégagé par une activité spirituelle du sujet pensant.

On voit par là vers quelles conclusions dernières s'orientera notre auteur dans la deuxième partie de son travail. Ce sont celles-là mêmes qu'a posées S. Thomas sur le caractère transcendant de la notion d'être, l'être nous apparaissant « comme quelque chose de commun et d'indéterminé, et qui peut recevoir une double détermination : de la part du sujet qui a l'être et de la part du prédicat, comme quand nous disons d'un homme, ou de quelque autre chose, non pas qu'il est simplement, mais qu'il est quelque chose, par exemple qu'il est blanc ou qu'il est noir » (S Thomas, *in lib. Boetii de hebdom.*, leçon 2). C'est cette notion d'être, sous-jacente à tout jugement d'existence, qui en fait la vérité. C'est dans le concept — concept analogique dans toutes les formes qu'il revêt — que nous atteignons cette idée d'être : ainsi l'élément ontologique du jugement d'existence ressortit à la pensée connaissante. Et cependant l'existence, en sa réalité concrète, n'est ni inconnue, ni inconnaissable. Nous la connaissons par réflexion sur nous-mêmes et sur les lois du monde objectif et de la pensée. Et comme l'idée d'être n'exprime pas un genre, mais implique un rapport, « c'est la variété d'application de ce rapport qui constitue l'analogie de l'être... Nous sommes hors d'état d'affirmer rien de réel, sinon en attribuant l'existence à une nature : c'est là un à priori qui tient à la structure de notre intellect aussi bien qu'à la constitution de l'Univers » (p. 218). L'application de ce rapport ne saurait être « univoque », mais analogue.

Et de cette conclusion, propre au sujet qu'il avait abordé, M. Rabeau déduit une perspective générale pour le point de départ de la métaphysique :

« Rien de plus malaisé que de fixer ce point de départ. Car il paraît impossible de partir du Tout aussi bien que d'éléments simples. Les éléments simples, quand on les ajoute les uns aux autres, ne redonnent pas le Tout réel ; et le Tout réel est évidemment inaccessible à nos procédés de pensée. La difficulté consiste en ce que l'analyse et la synthèse devraient se compléter à chaque pas : il nous faudrait donc une idée simple qui portât en elle-même les germes de l'organisation de l'ensemble... Mieux que l'idée de relation pure, avec quoi on ne réussira pas à construire la personnalité, l'idée d'être, en raison de sa transcendance, en raison du rapport qu'elle inclut, fournit le point de vue synthétique et fondamental sur l'Univers. Par elle, on ne part pas d'un élément, on ne part pas non plus du Tout ; on se contente de débrouiller le Tout, en menant de front l'analyse et la synthèse du réel » (p. 219).

On rapprochera la belle étude de M. Rabeau — si bien faite pour adapter aux mentalités contemporaines les idées traditionnelles — d'une autre étude remarquable, à laquelle elle s'apparente, et que nous avons signalée en son temps : A. MARC, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure* (voir *Ami* 1933, p. 503).

6. — *Le Jugement d'existence* nous incite naturellement à mettre — très brièvement — nos lecteurs au courant d'un mouvement de « philosophie existentielle » qui se dessine en Allemagne, depuis plusieurs années, contre les conclusions idéalistes. Ce mouvement est analysé par Théodore STEINBUCHEL, professeur à Munich, dans un petit livre intitulé **Der Umbruch des Denkens**, *Le changement d'orientation de la pensée* (Ratisbonne, Pustet, 1936 ; 183 p., 3.80 R. M.). Ce changement consiste dans l'élimination de l'idéalisme par un néoréalisme d'inspiration chrétienne. C'est dans l'œuvre philosophique de l'autrichien Ferdinand Ebner (1881-1931) que Steinbüchel voit une manifestation des plus caractéristiques de ce néoréalisme.

C'est contre l'idéalisme hégélien que les premières réactions se sont produites : l'historien Ranke, qui avait été le collègue de Hegel à Berlin, reprochait à ce dernier de faire violence à la recherche historique en l'enchaînant à priori à sa dialectique. Profondément convaincu de l'action de la Providence dans

l'histoire, Ranke constate qu'elle n'a aucune place dans le panthéisme dialectique de Hégel. On trouvera la critique de Hegel par Ranke dans ses conférences : *Ueber die Epochen der neueren Weltgeschichte*, Leipzig, 1921. De nos jours Trœltsch a bien vu également que l'historicisme relativiste est inconciliable avec l'idée d'un Dieu transcendant : seul le fait de l'homme concret et de ses décisions libres est susceptible de faire la part de la statique de la religion ainsi que du dynamisme du devenir historique [1]. Le néoréalisme d'Ebner part de cette réalité de l'homme concret, constitué par le rapport du « moi » au « toi ». Le *toi* avec lequel le *moi* est en rapports vivants est constitué par les autres hommes et en dernière ligne par Dieu ; la relation vivante et personnelle du *moi* humain avec le *toi* du Dieu personnel donne au *moi* humain, à la personne humaine, son vrai sens et son plein épanouissement. Ebner reproche à la philosophie comme à la science moderne d'isoler l'être en ignorant délibérément les rapports vivants qui le conditionnent : les philosophes, depuis Platon jusqu'à Hegel, ont méconnu le dynamisme de la *personne* en s'isolant dans la statique de l'*être*. La philosophie d'Ebner, dit Steinbüchel, est caractérisée par « la transcendance de l'existence », c'est-à-dire par la tendance fondamentale du *moi* à s'élever au-dessus de lui-même vers le *toi* qui, en dernière ligne, est constitué par Dieu. Cette transcendance de l'existence garantit la réalité de l'être transsubjectif et écarte radicalement tout solipsisme, toute construction idéaliste de l'être et toute conception individualiste de la morale. La transcendance de l'existence assure aussi la création du monde par Dieu, car un cosmos existant indépendamment du sujet connaissant n'est concevable que comme créature de Dieu, et si l'idéalisme n'a su voir dans le monde qu'un chaos ordonné uniquement par les catégories du sujet connaissant, c'est parce qu'il voulait ignorer le rapport vivant du *moi* au *toi*. L'homme étant, de par sa nature, en rapport vivant avec son *toi*, la prison individualiste construite par Descartes est forcée, et l'homme dans sa liberté réalise sa personnalité par ses relations vivantes avec son *toi*, avec Dieu.

On trouvera également la même tendance philosophique dans **Die Erschliessung des Seins**, *La prise de connaissance de l'être* (Bonn, Hanstein, 1935), de Joseph Engert, professeur au Grand Séminaire de Ratisbonne. Faisant sienne la doctrine d'Aristote que « l'âme est en quelque sorte toutes choses », Engert compte toucher l'être transsubjectif par le moyen des fonctions psychiques. Méthode opposée à celle de Descartes, mais, assure-t-il, conforme à celle que S. Augustin esquissait contre les sceptiques de son temps. Le *moi* humain se sachant existant et indépendant, pose des relations par ses perceptions, ses représentations, son raisonnement, par l'action de sa volonté et de son sentiment. D'autre part, le *moi* est lui-même « normé » et déterminé par l'objet des fonctions psychiques, d'où il suit que l'objet est lui aussi cause de relations.

On trouvera le développement de ces considérations dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg (octobre 1938). Le résumé qu'on en donne ici montre les affinités de ces études avec celle du P. Ortegat et les conclusions de M. Rabeau.

[1] Voir *Der Historismus und seine Probleme*, Tubingue, 1922, p. 237 suiv. ; *Der Historismus und seine Ueberwendung*, Berlin, 1924, p. 81 suiv.

7. — Marcel de Corte, professeur à l'Université de Liège. — **La philosophie de Gabriel Marcel** (Cours et documents de philosophie). — In-8 de XII-108 p., 15 f. — Paris, Téqui.

C'est à dessein que nous plaçons ici la recension du petit volume publié par M. de Corte sur la philosophie de Gabriel Marcel, qui est, en France, l'un des plus brillants représentants de la « philosophie existentielle ».

Les trois études publiées dans ce recueil n'ont pas d'autre but que d'être, conformément à l'esprit de la collection, un *document* de philosophie contemporaine.

Le premier chapitre est constitué par un article de la *Revue néoscolastique de philosophie*, considérablement remanié, et qui consiste dans une analyse, très objective, du système de Gabriel Marcel. Le style et les expressions de M. Corte sont parfois d'une grandiloquence qui déconcerte. L'abus des néologismes et des mots de composition recherchée rend souvent pénible la lecture :

« L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel, dit M. de Corte, se développe, ou semble se développer... entre deux intuitions du mystère de l'existence : celle qui engage l'être qui s'interroge sur soi dans la totalité de son être concret, et celle qui atteint, au delà de cet engagement, la participation de l'existence humaine à l'intégralité même de l'existence concrète. Elle s'édifie dialectiquement sur un autre mystère : celui de la connaissance, que nous ne pouvons espérer de pénétrer en soi puisqu'elle est essentiellement expérience globale immorcelable, transobjective et transsubjective, en un mot, *participation* elle aussi » (p. 10).

Plus clairement : la participation à l'être dont nous prenons conscience pour nous-même nous incite, par delà la connaissance que nous avons d'un objet qui s'offre à cette connaissance comme autre que nous-même, à lui attribuer l'existence, précisément parce qu'il est et dans la mesure où il est autre. C'est le *moi* et le *toi* d'Ebner. Bien plus, tout comme Ebner dans son ouvrage *Wort und Liebe*, Marcel voit dans l'amour, dans la charité, le lien qui assure la relation du *moi* au *toi*. Pour Ebner, le « Verbe » réalise ce rapport d'une manière objective en faisant connaître l'être du *moi* au *toi* et vice versa; la Charité l'opère d'une manière subjective par la donation du *moi* au *toi* et réciproquement. Pour Marcel, nous dit M. de Corte,

« par le fait même de mon engagement, je me pose dans « l'objet » en sa plénitude concrète et au delà de sa signification objective et spectaculaire ; j'établis entre moi et lui une relation affectée d'un caractère spécial que M. Marcel appelle la relation au *toi ;* je lui suis en quelque sorte immanent, tandis qu'il me transcende. Cette relation est réciproque car l'engagement est au fond une réponse à un appel... » (p. 20).

Et encore : « Du point de vue spectaculaire, [l'être] inclut une relation de sujet affirmant à objet affirmé qu'il faut coûte que coûte évacuer, parce qu'elle nous repousse dans le problématique où la dissociation critique peut s'exercer, elle et ses ravages, à l'infini. Au contraire, du point de vue qu'on pourrait appeler récollectif, et qui transcende tout sujet et tout objet, il implique une relation *passive* à l'affirmation dont l'affirmant est le siège, c'est-à-dire une relation où le *je* perd sa densité de sujet et l'être sa densité d'objet. En d'autres termes, une authentique affirmation, un véritable témoignage n'a de sens et de réalité que *dans l'amour*, sphère où s'efface la frontière entre l' « en moi » et le « devant moi », et où, dès lors, toute in-

tériologie et toute possibilité de doute sont radicalement suspendues » (p. 25).

Le deuxième chapitre est une conférence faite aux Facultés catholiques de Lille, et dans laquelle les mêmes idées sont proposées dans un style à peu près pareil. L'auteur nous avertit qu'il accompagne cette tentative « de variations critiques où l'exégèse des origines de l'existentialisme contemporain, vu à travers une doctrine que nous considérons comme typique et comme hautement représentative d'une certaine attitude spirituelle, s'allie à l'épreuve des valeurs ontologiques dont cette doctrine s'estime prégnante » (p. VIII).

Le troisième chapitre est une méditation sur la valeur d'un existentialisme expurgé de ses résidus idéalistes et autres. C'est donc ici un essai personnel de reconstruction. L'auteur s'y propose d'y « dénoyauter » en quelque sorte l'existentialisme et de montrer comment, « livré à son propre élan et débarrassé de préjugés tenaces, il s'oriente librement vers une métaphysique « qui a fait ses preuves » et qui peut s'enrichir de ses apports » (p. 78).

Nous formons le souhait que la reconstruction de M. de Corte puisse projeter une réelle lumière sur les valeurs « ontologiques » de la philosophie existentielle.

### IV. — Autour du bergsonisme

8. — E. Rolland, docteur ès-lettres. — **La finalité morale dans le bergsonisme.** — In-8 de 184 p., 24 f. — Paris, Beauchesne.

Nous présentons ce livre avec une satisfaction sans réserve. On y trouvera une heureuse réaction contre les tendances trop bienveillantes qu'ont affectées certains écrivains catholiques à l'endroit de la philosophie bergsonienne. Nous avons trop souvent réagi contre ces bienveillances exagérées — réactions qui nous ont valu parfois des lettres de « rectification » — pour ne pas souligner aujourd'hui cette œuvre courageuse, publiée dans la « Bibliothèque des Archives de Philosophie », et qui nous semble apporter une lumineuse démonstration de l'opportunité de nos réserves.

L'auteur entreprend ici de « juger la morale bergsonienne, telle qu'elle se dessine de l'*Essai* [sur les données immédiates de la conscience] aux *Deux Sources* [de la Morale et de la Religion], à partir des textes bergsoniens, exactement compris, sans malveillance, sans illusion. » Il s'est efforcé, sans avoir à se faire aucune violence, « de sympathiser avec la pensée bergsonienne pour la mieux comprendre et pouvoir marquer, impartialement, ce qui semble manquer, dans cette doctrine, à ce que requiert une finalité morale authentique et consistante » (p. 19).

Le finalisme bergsonien prétend se situer à mi-chemin entre le finalisme traditionnel intégral et le mécanisme matérialisant. Le compromis est-il admissible, est-il seulement possible ? Permet-il la constitution d'une morale authentiquement fondée ?

Pour répondre à cette question, l'auteur expose d'abord ce qu'est le finalisme traditionnel intégral, ses conditions métaphysiques et ses conséquences morales. Cet exposé montre la différence profonde qui sépare ici Aristote de S. Thomas, et comment celui-ci a dû transformer considérablement les conceptions aristotéliciennes pour les adapter à l'idéal chrétien surnaturel ; mais on aurait tort, en insistant sur les progrès réalisés par S. Thomas, de nier certaines identités de conceptions métaphysiques, notamment le primat de la raison sur toutes les activités, qui est, chez Aristote comme chez le Docteur chrétien, la base supportant la construction morale. Dans les *Deux Sources,* Bergson se montre hostile aux éléments spécifiquement aristotéliciens de la synthèse thomiste : tout l'intellectualisme du système est, pour lui, inassimilable. Mais, par contre, il sympathise avec toute l'inspiration spiritualiste de la doctrine traditionnelle et surtout avec l'idée chrétienne d'un amour surnaturel, transcendant à la raison, irréductible à des éléments conceptuels. C'est par là que le point de vue moral traditionnel, par tout un aspect, présente à Bergson plus d'éléments sympathiques à intégrer dans sa synthèse que ne peut en fournir le sociologisme avec son mécanisme matérialisant.

Cette tendance mécaniste s'arrête uniquement à la considération extérieure et matérielle de la réalité. Les *Données immédiates de la conscience* rappellent avec une force singulière le caractère original et le primat du fait intérieur. Et la doctrine bergsonienne ira se développant dans cette ligne, par une progression normale, et elle se constituera en une opposition consciente avec le mécanisme intransigeant de l'école adverse. Et cependant le souci que manifeste Bergson d'une philosophie positive l'amènera à intégrer à sa théorie dynamiste tous les éléments assimilables que lui fournira le sociologisme.

L'étude des conditions critériologiques et métaphysiques du finalisme bergsonien permet de préjuger de l'accord ou du désaccord entre la morale bergsonienne et les positions radicalement opposées de la morale traditionnelle, finaliste, et de la morale sociologique, ennemie de toute finalité. Pour Bergson, la valeur de la raison se trouve ramenée à une simple portée pragmatique ; il est impossible qu'il n'en résulte pas pour sa doctrine de la finalité des conséquences graves. Sans méconnaître certains textes de portée plus restreinte, M. Rolland n'hésite pas, en considérant le bergsonisme dans son ensemble, à déclarer que « la pensée bergsonienne ne se prête aucunement à une interprétation réaliste », que « la voie rationnelle, chez Bergson, est *logiquement* fermée pour une pénétration de l'être » (p. 58). « Le concept n'a qu'une signification pragmatique, il tend seulement à une réalisation matérielle, extérieure » (p. 59). De nombreux textes, cités judicieusement, montrent que telle doit bien être, en définitive, l'interprétation authentique de la pensée du philosophe. Mais alors, du point de vue bergsonien, le concept devient « incapable de nous donner véritablement le contact avec le réel. Pour atteindre la réalité de l'âme, la réalité de Dieu, il ne restera d'autre voie que l'expérience, l'expérience vitale et psychologique, ultra-rationnelle » (p. 61). La vie dépasse la pensée ; l'intuition se substitue à l'usage discursif de l'intelligence. Si l'on voulait garder du bergsonisme ce qu'il contient de bon, d'excellent, il faudrait le corriger en l'affranchissant d'une critique excessive de l'intelligence.

C'est ici que la critique d'E. Rolland se fait pénétrante en montrant *ce qui manque* à Bergson, pour établir une véritable morale finaliste. Si la pensée est prise dans un mouvement où toute limitation, toute immobilisation est impossible, il faudra logiquement arriver à compromettre l'individualité rigoureuse, la « personnalité » de l'être, entendue en son sens mé-

taphysique. L'autonomie métaphysique de l'être doit disparaître pour faire place à un élan vital où tout se tient et s'implique, dans une unité qui s'écoule et sans cesse évolue. La notion de substance est pareillement compromise par la substitution du dynamique au statique. Il ne faut donc parler, dans le système bergsonien, ni d'être, ni de substance, ni d'individualité au sens strict.

La critique faite par Bergson du déterminisme associationniste est loin de nous donner, de la liberté, une formule satisfaisante ; car si Bergson maintient l'idée d'une indétermination, il n'y a pas chez lui place pour une « autodétermination », car celle-ci serait contraire à la doctrine du mouvement. La liberté se trouve ainsi compromise et, avec elle, la finalité dont la liberté n'est d'ailleurs qu'un aspect humain.

Et pourtant, si Bergson avait su accorder une attention suffisante au témoignage authentique de la conscience, il aurait eu le sens d'une individualité substantielle de l'être créé. Pour avoir négligé cet aspect du problème, il a par avance tronqué et compromis son finalisme.

L'autre terme du finalisme, Dieu, est pareillement compromis : « Les *Deux Sources,* écrit E. Rolland, compliqueront encore le travail des interprètes par la direction nouvelle où semble s'infléchir la pensée bergsonienne. Ce qui est sûr, c'est que l'auteur refuse à la raison discursive une connaissance réelle de Dieu, et que Dieu, pour lui, ne peut être qu'objet d'expérience. C'est d'expérience ultra-sensible qu'il s'agit, ultra-rationnelle aussi ; et ce que Bergson nous demande, c'est, ici encore, de dépasser tout point de vue statique pour nous replacer dans le sens de l'élan vital qui est en même temps un élan divin » (p. 75). Replacés dans ce cadre, des attributs comme l'éternité, l'immutabilité, deviennent impensables. Essentiellement mobile et progressif, le Dieu de Bergson ne saurait être un Dieu parfait, donc ne saurait être Dieu.

Ainsi, en compromettant la valeur ontologique des principes rationnels, Bergson s'est voué à l'incapacité de formuler et de fonder une doctrine authentiquement finaliste ; on ne peut pas être à demi finaliste, pas plus qu'on ne peut être à demi réaliste : tout mouvement procède d'une source et donc le développement créé est nécessairement préordonné dans un Etre qui est toute-puissance et toute-sagesse.

A la lumière de cette critique fondamentale, notre auteur expose la morale bergsonienne et, après avoir formulé à ce sujet les réserves nécessaires, il conclut en ces termes :

« Au point de vue bergsonien, il est impossible de fonder solidement, en la justifiant, une morale qui ait ses racines dans la nature et pousse ses prolongements jusque dans une réalité transcendante. Le perfectionnement humain perd toute signification réelle et profonde si on ne le montre conditionné, imposé, décrit à l'avance par un Etre Parfait, où il préexiste en quelque façon, conçu par une Intelligence en même temps que par le dynamisme de l'être lui-même, voulu absolument par une Puissance capable d'en faire une loi à l'être créé. Mais tout cela suppose la notion d'actualité pure ; et c'est là, pour Bergson, une chimère. Il faut alors en prendre son parti ; si l'idée d'Etre est incompatible avec celle d'un dynamisme immanent aux choses, qu'on renonce en même temps à la doctrine d'un Dieu Parfait et à celle du Bien obligatoire. C'est à cette exclusion que Bergson devrait logiquement en venir. En réalité, sa morale révèle ici son insuffisance fondamentale, d'origine critériologique et métaphysique : il lui manque, pour être cohérente et vraiment fondée, la notion d'être ; il lui manque aussi l'idée de l'Etre absolu, dont la perfection contient éminemment, et d'avance figure le plan et le développement réel de la perfection humaine. »

Un chapitre relativement court clôt le volume par une étude comparative de la morale de M. Le Roy. Tout comme celle de Bergson, plus que celle de Bergson, parce qu'elle y ajoute une doctrine d'immanence plus caractérisée, la morale de M. Le Roy, malgré des apparences de similitude (toute verbale) est en opposition avec le point de vue traditionnel; le réalisme intellectuel qui serait nécessaire pour construire l'édifice moral, est ruiné à la base. La voie tentée par M. Le Roy est une voie *kantienne.*

Il ne s'agit pas de nier les richesses d'observation contenues dans la méthode psychologique de ces deux philosophes. « La méthode bergsonienne, excellente par son contenu positif, est condamnable et nuisible par sa critique négative de l'intelligence et du concept. Revenir au dedans pour y découvrir la réalité essentielle : la démarche est légitime. Mais il faut aller jusqu'au bout et retrouver l'être du moi avec sa causalité substantielle, avec sa structure spirituelle. Par là s'expliquera et se justifiera le fait moral » (p. 173).

9. — J. de Tonquédec. — **Sur la philosophie bergsonienne.** — In-12 de 244 p., 15 f. — Paris, Beauchesne.

L'ouvrage d'E. Rolland avait été précédé de la publication d'un certain nombre d'articles du P. de Tonquédec réunis ici en volume. Ces articles sont écrits dans le même sens que *La finalité morale,* mais forment une étude plus complète des manifestations de la pensée de Bergson pendant la période qui s'étend de 1908 à 1933. Ils permettent de suivre avec précision l'itinéraire de ce noble esprit à la recherche de la vérité plénière, qu'il ne semble pas avoir encore atteinte.

Le P. de Tonquédec a écrit ses articles à l'occasion des deux ouvrages les plus considérables de M. Bergson : *L'Evolution créatrice* et *Les deux Sources de la Morale et de la Religion ;* mais il envisage la doctrine bergsonienne dans son ensemble et se réfère sans cesse aux autres publications du philosophe.

Le volume est divisé en trois parties.

On y trouve d'abord la reproduction de deux articles des *Etudes* (5 mars 1908 et 20 février 1912), dont le premier avait déjà paru en brochure. La première question abordée, *Comment interpréter l'ordre du monde,* est d'intérêt général. Elle concerne l'argument théologique de l'existence de Dieu, lequel met en œuvre les notions d'ordre et de finalité. En approfondissant ces notions, l'auteur s'efforce de les dégager de leurs travestissements et de faire voir que, considérées dans leur pureté, elles ne donnent point prise aux objections formulées dans l'*Evolution créatrice.* La seconde question, *M. Bergson est-il moniste ?* a pour objet les opinions de M. B. sur le problème de Dieu. Chapitre extrêmement intéressant, car s'il montre qu'on ne saurait accuser M. B. de monisme, et, par voie de conséquence, de panthéisme, il fait ressortir tout aussi clairement qu'on ne saurait le dégager avec certitude de ce reproche : « Pour vider cette question du monisme, on n'a pas à choisir (comme le pense par exemple M. Le Roy) entre un Dieu immobile et un Dieu-action, si tant est que

cette opposition ait un sens, — ni entre une conception statique du réel et une conception dynamique, — mais il faut se prononcer sur la distinction de Dieu et du monde. Monisme s'oppose à dualisme et non pas à dynamisme ou à évolution » (p. 12). Ce qui rend le chapitre plus intéressant encore, ce sont les deux lettres de Bergson à J. de Tonquédec qui y sont insérées. Dans l'une, le célèbre philosophe laisse entendre nettement qu'il s'oriente vers l'idée du Dieu créateur et libre, bien différent par conséquent du Dieu de la thèse moniste :

« Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté ; celles de *Matière et Mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit ; celles de *l'Evolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général. Mais, pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux » (p. 59-60).

Ces problèmes, Bergson les a abordés dans *Les deux Sources* (voir *Ami* 1932, p. 727), J. de Tonquédec a consacré deux études à cet ouvrage : *La clef des « Deux sources »* et *Le contenu des « Deux sources »*. Dans la première, il montre les racines profondes des *Deux sources* dans la doctrine générale de l'*Evolution créatrice* et, en même temps, il fait ressortir le point faible de la position adoptée par Bergson, qui réduisant finalement la stabilité au mouvement, renverse la valeur des notions les mieux acquises :

« Selon l'auteur de *l'Evolution créatrice*, le mouvement est supérieur à son terme, il est la réalité la plus riche, la plus féconde et la seule primitive ; le devenir est la source de l'être, qui n'en est qu'un appauvrissement, une « dégradation » ; la substance se réduit à l'action... Si nous voulons suivre le philosophe, nous avons à renverser tous les points de vue du sens commun, acceptés et développés par ce qu'il appelle « la philosophie naturelle de l'esprit humain ». Nous devons professer que ce qui n'est pas encore, le possible indéterminé, contient le réel déterminé ; que les virtualités inachevées, simplement esquissées, contiennent l'être plein, complet, réalisé ; que la tendance au progrès est plus que le progrès accompli, que le stable repose sur l'instable, etc. Et nous voici tout près d'admettre que le moins explique le plus » (p. 101).

Et, en note, J. de T. fait une remarque judicieuse que nous voulons mettre ici en relief : « L'apparence spécieuse que peuvent présenter les thèses bergsoniennes tient à une équivoque sur l'idée du *plus* : en effet, il y a, dans le devenir indécis, *plus de possibilités diverses que dans un être unique réalisé*. Seulement, tous les possibles réunis ne valent pas un atome de réel. »

*Le contenu des « Deux sources »* montre les déficiences philosophiques des *Deux sources* par rapport à la connaissance de l'existence et de la nature de Dieu, par rapport à l'adhésion de l'homme à la religion elle-même, par rapport à la pratique de la morale, d'une morale liée à la cosmologie de l'*Evolution créatrice* et, par là-même, indépendante de la croyance en Dieu. La critique de J. de T. est impitoyable, et cependant elle est juste et surtout elle est bienveillante. Notre auteur sait et reconnaît que Bergson, qui, pour son compte personnel, ne semble affilié à aucune société religieuse, admire par-dessus tout celle qui, en fait, vient seule de Dieu. « Il rôde, pourrait-on dire, autour du christianisme, il en subit l'attrait. Ce qu'il y goûte principalement, c'est la vie spirituelle intense, les poussées mystiques qui s'y font jour » (p. 218). Mais d'autres aspects, non moins essentiels, lui échappent encore, et « *il n'est digne, ni de l'auteur des* Deux sources, *ni de la religion catholique de proclamer une entente sur des malentendus* » (p. 219).

« La racine de ces malentendus plonge dans un sous-sol métaphysique profond. Une méthode philosophique exclusivement expérimentale, qui frappe d'interdit tout le domaine rationnel, condamne le penseur à ne pas dépasser un certain niveau : elle le conduit à méconnaître la vraie et pure spiritualité et à y substituer presque partout des éléments sensibles. Une intransigeante théorie du mobilisme universel et absolu, qui réduit l'être au mouvement sans support ni but, empêche le philosophe d'accepter les réalités les plus foncières et les plus authentiques. » *(Ibid.)*.

On ne saurait mieux dire ; mais les déficiences (disons plus : les erreurs positives) de la doctrine bergsonienne ne doivent pas nous empêcher de souhaiter, d'espérer même que la conscience si droite, si exigeante de M. Bergson, son effort patient, sérieux, laborieux, « si différent de la légèreté irréfléchie de tant d'autres », le conduiront à faire des pas nouveaux et plus décisifs dans la direction de la vérité totale.

### V. — Monographies d'auteurs

**10. — J. Messaut, O. P. — La philosophie de Léon Brunschvicg.** — In-8 de 172 p., 25 f. — Paris, Vrin.

Si ce volume avait simplement pour but de fournir aux catholiques instruits une synthèse accessible de la philosophie de M. L. Br., il mériterait déjà notre reconnaissance. Mais l'auteur a visé plus loin encore. Les principes dont se réclame M. Br. aboutissent à une antinomie totale avec les exigences d'une religion révélée. La religion révélée, c'est, pour reprendre une formule brunschvicgienne, « le réalisme de la transcendance qui naît d'une imagination en hauteur » ; le système de M. Br., c'est « l'idéalisme de l'immanence qui naît d'une réflexion en profondeur ». Le P. Messaut entend donc montrer l'intérêt capital que revêt pour un catholique l'étude de l' « idéalisme critique » comme doctrine de l'immanence. Et pour mettre toutes choses au point, il détermine la notion d'immanence d'après S. Thomas pour l'opposer à l'immanence brunschvicgienne. Ce qui lui permet de montrer, en guise de conclusion, « quelle attitude d'accueil la théorie thomiste nous permet d'avoir vis-à-vis du surnaturel. »

Au fond de la doctrine de M. Br., c'est le problème de la connaissance qui se pose encore. Ce philosophe ne nie pas l'existence d'objets extérieurs à nous ; mais les objets n'ont de sens pour l'esprit qu'à la condition de rentrer dans l'ensemble des choses rendu par l'esprit lui-même parfaitement intelligible. *C'est l'activité de l'esprit qui fait le monde intelligible,* et cela, grâce à *une interprétation mathématique des sensations vivifiant leur exacte teneur.* D'où le nom d'*idéalisme critique*. L'interprétation mathématique de l'expérience brute est réalisée

par l'espace et le temps ; mais l'espace et le temps eux-mêmes *correspondent à des fonctions de l'esprit*. Et c'est grâce à eux qu'on obtient le mouvement « schème artificiel et abstrait de l'action ». En définitive, « s'il est vrai que « le monde de l'apparence est une illusion, une déception », — et ce monde est celui de la perception réaliste, — celui de l'expérience est source de vérité : car l'expérience dont il s'agit, c'est la réduction du divers sensible dans l'unité de l'esprit, c'est l'interprétation scientifique de la sensation vulgaire, c'est l'organisation des données brutes par les fonctions mathématiques de l'intelligence, l'espace et le temps. L'expérience ainsi entendue trouve sa cause dans l'énergie vivante de l'esprit » (p. 32).

Tout est là et tout doit, pour être logique, en rester là. Au point de vue religieux, la philosophie brunschvigcienne doit donc aboutir à un rationalisme absolu. « De l'*homo religiosus* à l'*homo sapiens*, il y a toute la distance qui sépare la crédulité de la science, le mythe et les incantations magiques de la philosophie et de la maîtrise scientifique de la nature » (p. 38). La religion, en effet, s'appuie sur deux sentiments où prédominent la naïveté et l'illusion : crainte et espérance. Le christianisme lui-même, au fond, n'est que cela. Quelque spirituel qu'il soit relativement à d'autres formes religieuses, et bien qu'il exprime d'une manière éminente la paternité de Dieu à l'égard des hommes, il marque une étape inférieure dans le développement de la conscience. Le plus bel hommage qu'on puisse lui rendre pour son effort dans l'histoire de la civilisation occidentale, c'est de le considérer comme « l'origine d'un nouvel élan de conscience d'où surgira une nouvelle forme de vie que l'on peut espérer plus complètement affranchie de l'imagination anthropomorphique et de l'intérêt égocentrique » (*Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 761). Or ce progrès de la conscience religieuse, pour être normal, ne saurait avoir d'autre rythme que le progrès de la conscience intellectuelle ou de la conscience morale à travers la science et la philosophie. Aucune concession aux illusions de l'enfance, aux commodités de la pédagogie, aux intérêts de la politique, aux faiblesses du sentiment. Une conception religieuse vraie sera une conception purement rationnelle, excluant même de l'idée de Dieu tout élément de transcendance, et l'élan de la conscience humaine vers la spiritualité pure ne se conçoit que dans un renoncement radical à tout appel aux puissances surnaturelles. En définitive, c'est dans l' « immanence de la réflexion », dans « le progrès continu de l'activité qui le constitue comme être pensant », que l'homme s'achèvera en perfection. « *Le salut est en nous et l'homme est participant de la divinité* en tant qu'il est *particeps rationis* » (p. 43).

On le voit par cette brève analyse : c'est bien le problème de la connaissance qui est en cause. Le P. Messaut montre, dans un chapitre intitulé : *Action transitive et action immanente*, que la connaissance humaine ne saurait être uniquement immanente. Sans doute, « la connaître est une fin immanente au connaissant » ; mais pourtant dans la connaissance humaine..., le *terme* existe :

« Ce n'est pas à la chose individuelle, réalisée à l'état de nature, qu'aboutit la connaissance, mais à cette même chose présente à l'esprit d'une manière intelligible. Fécondé par une semence intelligible de l'objet, l'esprit ne peut achever sa communion à l'objet que sous la forme d'une entité intelligible : d'où nécessité pour l'objet de se spiritualiser *au niveau* de l'esprit (qu'il le dépasse comme Dieu, ou qu'il lui soit inférieur comme la pierre), et d'être atteint dans un « verbe », dans un « concept ». Qu'entendre par là ? Simplement une réalité intentionnelle, pur signe formel, qui permet à l'esprit d'atteindre la chose ; « un pur représentant ou vicaire de l'objet, qui ne possède aucun trait de nature, aucune note quidditative qui ne soit note et trait de l'objet [1]. » (p. 76).

En somme, il faut en revenir, pour résoudre le problème de la connaissance, à l'*esse intentionale* de S. Thomas et des scolastiques.

Mais le problème prend alors un nouvel aspect : comment l'immanence du verbe mental coïncide-t-elle avec l'objectivité ? Notre auteur le montre dans le chapitre intitulé : *Immanence et vérité* (p. 82-98), à propos tout d'abord de la connaissance sensible, ensuite de la connaissance intellectuelle. Cette dernière est objectivement vraie, précisément parce qu'elle repose sur les notions premières, dont la valeur est *ontologique* et *absolue*. D'où il suit que la philosophie critique ne peut s'élaborer qu'en fonction de la métaphysique et exclut radicalement la conception cartésienne du doute universel préalable.

Cette mise au point permet de montrer le vice fondamental de l'idéalisme critique de M. Br. :

« Il ne veut pas de la croyance naïve aux choses extérieures assimilées par l'esprit : cette attitude mentale, qui est celle d'Aristote et de S. Thomas, porte en elle la marque d'un infantilisme humiliant. Il est pourtant obligé de heurter contre un donné brut, qui est l'extériorité pure. Que faire ? Donner, avec S. Thomas, à l'immanence intellectuelle le pouvoir d'assimiler ce donné brut ? Jamais de la vie ! mais enfermer l'esprit en lui-même et lui demander de se créer la nature qu'il étudiera. On le voit, *c'est sur la définition même de l'immanence que diffèrent le réalisme thomiste et l'idéalisme critique*. S. Thomas conçoit l'immanence de l'esprit comme une assimilation vitale, M. Br. comme une création de l'objet intelligible à l'intérieur de l'esprit. Et c'est en cette activité créatrice qu'il voit la vraie vie de l'esprit.

La cause de cette divergence fondamentale réside dans une conception opposée de l'univers. S. Thomas refuse de considérer l'ensemble des choses comme un pur irrationnel, car elles sont les « vestiges » de Dieu et pleines d'idée divine... L'univers est de l'idée *figée*, de la raison exercée (Sertillanges). L'univers est, dans la conception thomiste, de l'intelligible en puissance qui, par un dédoublement spirituel de lui-même, l'être intentionnel, peut féconder et nourrir de toute sa substance l'esprit humain qui le contemple. M. Br., au contraire, le regarde comme une impénétrabilité radicale et consent ainsi à reconnaître l'existence concrète de l'irrationnel, c'est-à-dire de ce qui ne saurait avoir de raison d'être, disons le mot : *du néant*.

Les conséquences de ces principes se dérouleront infailliblement, avec toutefois le privilège de la logique « humaine » pour S. Thomas : d'une part, le thomisme permet à une science réelle de s'édifier et d'organiser le monde, tandis que l'idéalisme critique n'offre de point d'appui solide qu'à des constructions arbitraires comme les géométries post-euclidiennes, considérées par le plus grand nombre des savants comme étrangères à la réalité. D'autre part, S. Thomas, soucieux de protéger la vie de l'esprit, ne donne pas de valeur réelle aux métaphores dont il se sert pour exprimer l'objectivité de l'esprit et ne prend pas *ut littera sonat* les expressions spatiales, objet de l'ironie de M. Br., un *au-dehors* et un *dedans* de la pensée : il ne conçoit la

[1] J. Maritain, *Distinguer pour unir*, p. 771.

connaissance que dans une immanence parfaite, bien que fécondée par l'objet. M. Br., par contre, spatialise réellement le dehors irrationnel et le dedans *radicalement* immanent de la connaissance. Dès lors l'issue logique de ce débat épistémologique ne pouvait être douteuse : alors que S. Thomas peut concilier son immanence vitale avec la rationalité du concret, M. Br. est rejeté par l'irrationalité qu'il attribue gratuitement au concret vers une construction mathématique de sa philosophie » (p. 114-115).

La conclusion ultime est que toute la philosophie brunschvicgienne se résout finalement dans une intuition mathématique. L'intelligence humaine est enfermée en elle-même et la notion du surnaturel lui devient inintelligible. L'intelligence est tout, car tout est Dieu et elle fait tout et tire tout d'elle-même.

11. — Raphaël Lévêque. — **L' « Elément historique » dans la connaissance humaine d'après Cournot.** — In-8 de 298 p., 60 f. — Strasbourg, Faculté des Lettres.

Cournot n'est pas un inconnu pour les lecteurs de l'*Ami*. En 1928 (p. 453), nous recensions un ouvrage : *Pour qu'on lise Cournot*, dans lequel M. Mentré, grand admirateur de Cournot, présentait quelques-unes des idées du philosophe.

Voici aujourd'hui une étude à la fois plus approfondie et plus spéciale. M. Lévêque, professeur agrégé de philosophie et docteur ès-lettres (dont le lycée Fustel-de-Coulanges de Strasbourg regrettera longtemps encore le départ), a voulu, pour sa thèse magistrale, exposer l'un des aspects fondamentaux de la doctrine de Cournot, celui qui est relatif aux rapports de la science et de l'histoire, mais auquel en réalité se rattache toute la philosophie de Cournot.

Cournot (1801-1877) est un positiviste *sui generis*. Pour lui, comme pour tous les positivistes, la science doit se cantonner dans le domaine des phénomènes, sans jamais espérer pouvoir trouver son prolongement dans une métaphysique dogmatique. Mais cette science, tout en s'appuyant sur les faits, ne méconnaît pas les exigences de l'esprit, analyse ces exigences et les critique. La science formule les relations que les faits possèdent entre eux, c'est-à-dire leurs lois. Autant de types de lois qu'il y a de sciences irréductibles. Les lois du monde inorganique ne sauraient être celles du monde organique. Et la loi est, en fin de compte, une systématisation des relations observées.

Mais le savant, dans son effort d'explication, rencontre des limites : elles seront posées par « tout ce qui, par nature, refusera de se soumettre à la raison, tout ce qui sera dans l'impossibilité de se résoudre en relations nécessaires et systématisées. » Cela, c'est l'élément historique, « donnée imposée du dehors, que nous pouvons décrire et noter, que l'histoire peut rapporter, mais que la raison subit sans la comprendre » (p. 42). — Le fait historique se marque à l'attention du savant dans le monde inorganique non seulement dans les manifestations nouvelles de relations entre les divers éléments de ce monde ou dans les résistances aux relations qu'on avait cru pouvoir établir, mais encore et surtout dans les questions d'origines. Il s'agit ici de données initiales, de faits primordiaux qui paraissent arbitraires à la raison et qu'il faut cependant adopter, parce que leur existence est incontestable. Quant aux faits qui surgissent au cours même de la vie des systèmes, ils résultent d'une rencontre fortuite des phénomènes : cette rencontre fortuite, c'est le hasard, qui tient une si grande place dans la philosophie de Cournot (voir *Ami* 1928, p. 453). — Dans les sciences du monde organique, irréductibilité des phénomènes vitaux aux phénomènes physiques, donc hétérogénéité des sciences. Deux notions fondamentales sont ici à la base de la conception scientifique de Cournot : le type organique et la force vitale. — Le *type* n'est pas seulement la forme que réalise effectivement l'être vivant : cette forme représente le caractère le plus essentiel de l'être vivant. Mais le type présente aussi cette particularité qu'il n'est peut-être jamais réalisé, bien qu'il soit comme le modèle offert au vivant qui se réalise. Pourquoi jamais réalisé ? Parce qu'il faut compter avec l'intervention d'accidents qui modifient le type et le livrent altéré. Le principe de l'organisation des êtres vivants *tend* vers la réalisation du type, mais n'y parvient pas toujours complètement. — La *force vitale* joue dans la philosophie de Cournot un rôle de premier plan : elle explique, chez les êtres vivants, la persistance de la forme, mais elle parcourt des phases diverses d'intensité et d'énergie. Avec le temps, l'énergie du principe vital diminue, disparaît : vieillesse, maladie, mort. Et cela non seulement chez les individus, mais pour les espèces et, dans l'ensemble, pour le monde des vivants. L'élément historique, c'est l'accident qui modifie, altère, arrête cette énergie vitale.

« Le vivant, dit M. Lévêque, trouve dans la force vitale qui l'anime une puissance interne de réalisation dont la souplesse est extrême et qui se révèle capable de surmonter bien des obstacles. D'autre part, il tend à se conformer à un schème, à un type, qui lui est offert par « l'ouvrier divin ». De telles conditions feraient du vivant, dans l'Univers, une principauté franchement autonome, un système se suffisant complètement à lui-même, si le vivant n'avait pas à compter avec le milieu dans lequel son existence se déroule. Le vivant a son rythme propre, mais ce rythme doit se synchroniser avec celui de l'Univers. Un écart trop grand n'aboutirait-il pas à la destruction du système ? Il faut que ce modeste empire qu'est le vivant admette des changements continuels avec l'immense empire qui l'entoure. Et ces contacts ne sont pas quelconques ; ils se produisent à tel moment et dans des circonstances bien déterminées. Car c'est dans tel monde que le vivant doit se réaliser et que les espèces doivent apparaître. Nous avons donc affaire à deux systèmes qui évoluent, chacun dans son sens, et qui pourtant interfèrent ; deux systèmes dont l'un, malgré son souci d'indépendance, a besoin de l'autre. S'il en est ainsi, l'élément historique surgit à chaque pas, au hasard des rencontres entre les deux systèmes. A chaque pas, nous nous trouvons en présence de faits qui ne peuvent s'expliquer ni par le vivant considéré isolément, ni par le monde physique considéré de la même manière ; mais qui s'expliquent par le concours du vivant et du monde physique. Et ces faits sont d'autant plus intéressants, d'autant plus riches de nouveauté et fertiles en répercussions que l'hétérogénéité des deux systèmes est plus accentuée. Car, quel que soit le rang de l'espèce dans l'échelle des êtres, le vivant n'en demeure pas moins un vivant, c'est-à-dire un système à part dans l'Univers, un système qui tranche sur les autres systèmes. Aussi la variété des faits est-elle incomparablement plus grande en histoire naturelle que dans les sciences cosmologiques » (p. 85-86).

On voit sur ce thème général quelle richesse de détails peut comporter l'étude de M. Lévêque : questions du déterminisme et de la contingence, du transformisme et de l'origine de la vie, et rapprochements

des doctrines de Cournot avec les systèmes qu'on peut leur apparenter.

Mais le vrai domaine de l'histoire, de l'élément historique, c'est l'étude des sociétés humaines. L'auteur dit bien : des sociétés ; car l'individu considéré séparément de la société dans laquelle il est appelé à vivre, n'aurait pas d'histoire. Or, pour Cournot, la vie des sociétés se déroule en trois phases : la phase préhistorique, dans laquelle les forces de l'instinct prédominent ; la phase historique, où les institutions politiques et religieuses jouent le principal rôle; la phase posthistorique, dans laquelle la société, pénétrée de raison, est menée par la logique des faits : c'est l'époque privilégiée de la science et de l'industrie. Les faits historiques (au sens où nous les avons déjà entendus à propos du monde organique) abondent dans la phase préhistorique ; ils se raréfient dans la phase posthistorique, où l'humanité tend vers « un état où l'histoire se réduirait à une gazette officielle, servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques, l'avènement des chefs d'Etat et la nomination des fonctionnaires. » La phase proprement historique de l'évolution des sociétés est celle où les sociétés ne sont ni des organismes, ni des mécanismes, mais *les deux à la fois*. L'unité est en marche ; elle n'est pas faite. Mais la vie que possèdent ces sociétés est assez riche de sève pour engendrer des hommes dont la puissance est susceptible de modifier le cours des événements. Dans le monde des végétaux et des animaux, la force vitale apparaît capable, par son génie créateur, de diversifier les rencontres entre le milieu et l'organisme et d'introduire, avec l'aide du hasard, des espèces nouvelles. Ici, la vie traduit sa fécondité moins par la production de races nouvelles que par celle des grands hommes. Peu importe : le principe est le même. — On voit encore les perspectives vers lesquelles le commentateur de Cournot peut se diriger et la plus importante est, à coup sûr, le problème de la liberté humaine qui, dans la vie des grands hommes et des hommes tout court, intervient à titre d' « élément historique ». Cournot admet certainement la liberté; l'idée qu'il s'en fait apparaît moins clairement. M. Lévêque estime que, chez lui, « la liberté apparaît comme synonyme de spontanéité vitale, le *vital* caractérisant non point seulement l'organisme, mais encore et surtout les forces obscures et instinctives de la pensée » (p. 241). Si la doctrine de Cournot avait été couronnée par une philosophie de la conscience, nous aurions recueilli sans doute une solution bien différente du problème de la liberté.

Nous terminerons cette recension bien incomplète en rappelant que Cournot était croyant. Il est délicat d'apprécier le rôle que ses croyances religieuses ont pu jouer dans l'expression de sa doctrine. Voici la noble et juste appréciation que nous en donne M. Lévêque :

« On ne saurait faire grief à Cournot de n'avoir jamais perdu de vue ses propres croyances au cours de ses analyses les plus spéculatives. Car ne pas perdre de vue ses croyances n'équivaut pas à modifier une doctrine pour la faire cadrer avec la religion. On ne peut interdire à un esprit religieux soit de chercher, dans les conclusions de la science, des arguments susceptibles d'être utilisés par une apologétique, soit de surveiller le savant qui s'aventure jusqu'aux confins de la science, de manière à le retenir lorsque, suivant une pente naturelle, il est tenté de dépasser la simple probabilité et d'extrapoler indûment. Dans le premier cas, l'esprit religieux *guette* des résultats incontestables qu'il utilisera sans les altérer. Dans le second, il demeure sur le qui-vive afin de rappeler le savant à un contrôle exact de ses conclusions, contrôle qui relèvera encore de la science et non de la religion. Aucune des deux attitudes n'est répréhensible » (p. 234).

M. Lévêque pense que la question des rapports entre la science et la religion chez Cournot s'est posée, non seulement sur le terrain de la théorie du hasard, mais sur celui du vitalisme. Il semble craindre qu'on puisse interpréter son vitalisme comme un naturalisme libéré de toute entrave à l'égard de la puissance créatrice. Il est possible que Cournot ait eu ce scrupule et c'est, de la part de M. Lévêque, un sentiment d'exquise délicatesse de le relever.

12. — A. Bœhm, maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. — **Le « Vinculum substantiale » chez Leibniz.** *Ses origines historiques.* — In-8 de 122 p., 30 f. — Paris, Vrin.

« M. Maurice Blondel, dans une étude sur le *Vinculum substantiale* — cette entité spéciale qui, d'après Leibniz, doit servir de lien aux monades dont les corps sont composés — croyait avoir éclairé « d'une belle et précieuse lumière » un « coin réputé obscur et mal famé de la philosophie leibnizienne ». Ainsi s'exprime A. Bœhm au début de l'*Introduction*.

Aux yeux de M. Blondel le *Vinculum substantiale*, qui fait une apparition tardive dans la philosophie leibnizienne, loin d'être une théorie isolée et sans attache avec le corps de cette doctrine, serait plutôt la clef de voûte qui assure au système à la fois son achèvement et sa solidité. Il marquerait même le terme naturel de la pensée philosophique de Leibniz dans son acheminement vers « un réalisme supérieur. » M. Blondel admet à l'égard du *Vinculum substantiale* la paternité de Leibniz, tant pour le terme que pour la doctrine qui s'y incarne...

L'étude de M. Bœhm va renverser cette hypothèse. Leibniz lui-même, dans une lettre à Des Bosses (13 janvier 1716), déclare qu'il n'entend aucunement, en cette question, s'éloigner de la doctrine de l'Ecole, sauf en y introduisant la question de monade. Cette phrase nous invite à chercher dans la scolastique les origines du *Vinculum substantiale*. C'est ce que fait notre auteur en étudiant d'abord la « théorie du *Vinculum substantiale* chez Leibniz » ; en montrant ensuite les « sources scolastiques de la théorie du *Vinculum* » ; enfin, élargissant le débat, en rappelant les « influences scolastiques sur la théorie leibnizienne de la substance corporelle. »

Sur la composition des corps, Leibniz s'en était tenu d'abord à l'explication mécaniste ; mais plus tard, sans rejeter les lois mathématiques de la physique, sans renoncer à la grandeur et à la figure dans l'explication des corps, il se convainc qu'il importe de remettre en honneur les principes métaphysiques. On sait comment il est amené à concevoir la matière « non plus comme composée d'atomes, mais comme actuellement subdivisée à l'infini, de façon à ce que dans chacune de ses particules il y ait « un monde de créatures numériquement infinies »... La matière sera donc conçue désormais comme une force de résistance et son étendue comme une conséquence de cette force ou tendance » (p. 19-20). C'est dans ce sens qu'il explique l'hylémorphisme aristotélicien, les deux principes, matière et forme, devant être interprétés dans un sens nettement dynamiste. Pour

cela il réhabilite les « entéléchies » des anciens en les concevant toutefois comme des forces. C'est l'entéléchie, inséparablement unie à la matière première qui lui est propre, c'est-à-dire à la force passive primitive ou antitypie, qui constitue formellement toute substance. L'entéléchie et la matière expliquent la substance corporelle :

«. Tant qu'on n'admet comme réalité que les seules monades, ce tout ne saurait présenter une unité autre que celle d'un agrégat... Si l'on veut concevoir les corps comme de véritables substances, ainsi que pour les êtres organiques cela paraît s'imposer, il faut admettre, outre les monades et la relation qui en fait un agrégat, un principe métaphysique ultérieur, dont le rôle est d'unifier les monades de façon à constituer une substance nouvelle. Cette *realitas unionalis*, tout en unifiant le groupe des monades en un *substantiatum* qui est véritablement *unum per se*, donc une substance, réalise ou « substantialise » la quantité dimensive, qui cessera dès lors d'être un simple phénomène » (p. 24).

C'est cette « réalité unionale » que Leibniz appellera le *Vinculum substantiale*, destiné à jouer le rôle de la forme substantielle des scolastiques.

Laissons de côté les discussions métaphysiques soulevées entre Leibniz et Des Bosses sur la nature de la réalité du *Vinculum substantiale* et qui se rapportent, dans l'esprit de l'un et de l'autre, plus ou moins directement à l'explication philosophique du dogme catholique de la transsubstantiation. Ce qu'on en vient de dire suffit à montrer que, pour comprendre l'inclusion de ce *Vinculum substantiale* dans la métaphysique leibnizienne, il faut se tourner vers ses sources scolastiques.

La bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg (dont M. Bœhm est le Supérieur) contient un nombre respectable d'ouvrages de la scolastique du XVII[e] siècle, et c'est dans sa propre maison que notre auteur a trouvé la plupart des documents nécessaires pour établir les sources scolastiques de la théorie du *Vinculum*. On nous dispensera de relever ici les innombrables citations qui permettent de remonter la chaîne dont Leibniz forme le dernier anneau. Il suffira d'indiquer l'évolution générale qu'a subie l'hylémorphisme pour aboutir au *Vinculum*.

Le composé, considéré dans sa totalité, est-il identique à ses parties composante? En d'autres termes, l'union de la forme à la matière ajoute-t-elle quelque chose à ces deux éléments intrinsèques ? L'opinion qui tient l'affirmative considère que l'union elle-même, le *vinculum*, est un troisième élément essentiel. La théorie de « l'union », réellement distincte de la matière et de la forme, devient courante au XVII[e] siècle. M. Bœhm emprunte à Lynceus *(Universa philosophia scolastica*, Lyon, 1651), à Murcia *(Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis*, Ingolstadt, 1621), à Leurenius *(Assertiones philosophicæ fusius deductæ Philosophiæ Peripateticæ communioris*, Cologne, 1681), pour ne citer que les principaux [1], l'exposé de la théorie de cette union, sur laquelle d'ailleurs tous étaient loin de s'entendre. En gros, « l'union est considérée comme un moyen *(medium quo)* par lequel la matière exerce sa causalité dans la constitution du composé et, avec elle, le mode d'union, seulement à des titres différents : la matière à titre de partie essentielle, l'union à titre de mode substantiel et, comme nous allons le voir, de *vinculum partium* » (p. 48). Du côté de la forme, du moins des formes qui ne renferment pas dans leur essence même une union actuelle avec la matière, le mode spécial de l'union est encore nécessaire pour que la forme puisse exercer sa causalité. Mais puisque le mode substantiel joue un rôle et à l'égard de la matière et à l'égard de la forme, on peut encore poser la question de son unité ou de sa dualité. Tranchons avec Murcia, Ruvius et Suarez lui-même dans le sens de l'unité.

Reste à préciser quel rôle joue dans le composé le mode d'union. Hurtado dira nettement que ce « mode d'union » n'est pas un troisième principe intrinsèquement constitutif de l'être composé, mais simplement la raison formelle qui donne à la matière et à la forme de s'unir : il est le lien du tout dans le tout : « *unio est a qua formaliter partes se communicant, quia est earum* VINCULUM *et communicatio, et est compositio per quam simul ponuntur et est per quod manent in toto* » *(Disput. de universa philosophia*, Lyon, 1617, Disp. IV, § 34). Pour Murcia le « *vinculum partium* » jouit d'une « subsistence modale ».

La distance à franchir est minime pour parvenir à la conception leibnizienne. Chez les philosophes antipéripatéticiens, partisans de la composition atomique des corps, l'explication de l'unité par un corps-*vinculum* est bien vague. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant que les adhérents du mécanisme se montrent plutôt hostiles à l'égard des *vincula*. Il n'en est pas de même dans la conception dynamiste des corps, telle qu'on la trouve, par exemple, chez le capucin milanais Valerianus Magnus : les êtres infimes qui par leur multitude constituent l'être corporel acquièrent l'unité grâce à une sorte de *natura continuativa*, sorte d' « esprit » qu'on peut appeler corporel, parce qu'il est dans un corps. — Les péripatéticiens envisagent plus directement le problème: il s'agit pour eux de poursuivre la continuité jusque dans l'élément ultime, en vue d'établir si celui-ci est indivisible en apparence seulement, tout en ayant de fait des parties, ainsi que l'affirment les atomistes, ou s'il est *vraiment* indivisible, c'est-à-dire non composé de parties intégrantes. C'est la question du corps simple. Il ne s'agit pas, de toute évidence, des indivisibles mathématiques, qui sont sans étendue même virtuelle, mais des indivisibles que quelques-uns appellent « physiques », qui, sans avoir de parties, « sont cependant étendus virtuellement et occupent un lieu », les *puncta inflata*. C'est l'existence de ces *puncta inflata*, de ces *indivisibles continuatifs*, que veulent établir à l'aide d'arguments subtils les philosophes de l'époque. On nous permettra de passer sur l'exposé des diverses théories. Mais, admise l'existence de l'indivisible *métaphysique*, on peut les concevoir — c'est la solution de Murcia et du jésuite Perez (dont l'autorité est reconnue par Leibniz dans ses discussions avec Des Bosses) — soit comme des réalités substantielles, soit comme des réalités modales. Les réalités substantielles auraient leurs existences partielles distinctes ; les « indivisibles métaphysiques » de nature modale réaliseraient l'union substantielle entre les parties. C'est dans cette théorie des *indivisibles continuatifs* ou des *vincula* dont les scolastiques du XVII[e] siècle ont fait si grand cas, que s'est fixée l'attention de Leibniz avant de formuler sa doctrine du « *Vinculum substantiale* ».

[1] Entendons ici : principaux dans l'exposé de l'opinion relative au monde d'union. Noms bien oubliés aujourd'hui et qu'on ne trouve même pas indiqués dans le *Brevis conspectus historiæ philosophiæ*, pourtant si bourré de noms propres, du regretté P. Paul Gény.

On ne peut donc plus dire que Leibniz a « inventé » cette dernière. Reste à savoir en quelles circonstances il a subi l'influence de la scolastique et comment, de son propre aveu, il a introduit dans son système philosophique une théorie qui lui était d'abord étrangère, quitte à l'adapter à sa monadologie.

C'est l'objet de la 3e partie de l'étude de M. Bœhm. A la suite d'Ernest Lewalter *(Spanisch jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17 Jahrhunderts,* Hambourg, 1935), notre auteur relève l'influence de la métaphysique des jésuites espagnols sur la métaphysique luthérienne elle-même au XVIIe siècle. Le point de départ a été certainement un article du P. de Tournemine, en 1703, dans les *Mémoires de Trévoux,* au sujet de l'union de l'âme et du corps : c'est au cours de ses discussions avec le P. de Tournemine que Leibniz se rendit compte qu'un problème se posait là, qu'il n'avait pas suffisamment approfondi jusqu'alors : le problème du *totum essentiale* du corps. Murcia dut fournir plus d'un élément à la solution leibnizienne. Selon Murcia, « il y a des êtres réels qui ne sont pas essentiellement unis à d'autres, mais qui peuvent exister séparément, du moins en vertu de la toute-puissance divine... Il y en a d'autres qui renferment dans leur essence l'union actuelle avec d'autres dont ils ne peuvent être séparés, pas même par la puissance de Dieu. On les appelle modes, parce que leur essence est d'en modifier d'autres » (p. 96). Dans sa correspondance avec le P. Des Bosses, Leibniz n'accepte pas le terme « mode » substantiel, au sens de modification propre à chaque monade : pour lui, le lien des monades doit être *unique* et appartenir quand même à chacune au même titre. Unicité de l'union dans le composé : c'est la thèse de Leurenius et de Murcia, qui exclut la *multiplicité* de sujets d'*inhésion* pour le mode *unique*. Mais si, pour Leibniz, la relation d'*in*hérence n'est pas concevable, il n'en est pas de même de la relation d'*ad*hérence : « le lien, pour répondre à sa raison d'être, exige naturellement ou physiquement, mais non pas métaphysiquement ou essentiellement, les monades, encore qu'aucune monade, sauf la monade dominante, ne soit fixée au *vinculum* » (p. 98). Et c'est encore là la thèse de Murcia.

Le « lien » expliquera pareillement (et ce sera encore une transposition de la scolastique) le *totum integrale* du corps. Pour Leibniz, seules les substances simples entrent dans la masse comme éléments réels : ce ne sont pas des parties composantes, mais simplement des *requisita* internes. Le point indivisible est *requis* pour faire et faire comprendre la ligne, bien que la ligne ne soit pas composée de points. La grande erreur des atomistes est donc de chercher la base de l'unité intégrale dans la matière : il faut distinguer entre « corps » et « substance ». Le corps est pour la substance ce que la ligne est pour le point. Vers 1695, Leibniz en est encore à cette conception. Mais, dans une série d'articles parus dans le *Journal des Savants,* à la même époque, Foucher souligne l'insuffisance de l'explication leibnizienne. Finalement le philosophe allemand avouera au P. de Tournemine qu'il n'exclut pas « le *quid metaphysicum* qui assurerait l'unité *essentielle* du composé humain, encore qu'il estimait tout d'abord ne pas pouvoir l'expliquer » (p. 112). Quant à l'unité *intégrale,* un texte un peu laconique emprunté aux manuscrits qui concernent Malebranche semblerait indiquer qu'elle résulte de l'*union* des monades. Tout ce que dans la suite Leibniz dira du *Vinculum substantiale* ne sera qu'une tentative pour rendre explicable cette union métaphysique qui lui paraît désormais apte à assurer la substantialité au phénomène corporel.

L'étude de M. Bœhm sera grandement utile à tous ceux qui veulent pénétrer la pensée de Leibniz. Elle justifie ce philosophe d'un double reproche : tout d'abord d'avoir trahi son propre idéalisme par la prétendue invention du *Vinculum,* « ébauche d'un véritable réalisme », comme le proclamait M. Maurice Blondel ; ensuite d'avoir accentué son idéalisme à tel point que, malgré ses affirmations contraires, toute influence de la scolastique sur lui devrait être exclue, comme le soutenait M. Jugnet *(Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz,* dans *Revue d'Histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation,* 1935, p. 126-136). Elle constitue un gros apport, désormais acquis, à l'histoire de la pensée leibnizienne.

13. — A propos du 3e centenaire du *Discours de la Méthode*, l'excellente *Rivista di filosofia neo-scolastica* de Milan (Université du Sacré-Cœur) a publié un supplément tout entier consacré à Descartes : **Cartesio nel terzo centenario del « Discorso del Metodo »**, in-8 de XII-808 p., 75 lires ; Milan, Società editrice « *Vita e Pensiero* ».

Plus de soixante collaborateurs, français, italiens, espagnols, allemands, autrichiens, anglais, belges, fraternisent dans l'étude de la pensée cartésienne. Est-ce à dire que cette fraternité d'étude va toujours de pair avec la fraternité de pensée ? Dans l'avant-propos, le R. P. Gemelli, Recteur de l'Université du Sacré-Cœur, nous avertit expressément que ce serait faire fausse route que de vouloir relever les répétitions et les contradictions inévitables. Nous avons déjà fait une remarque analogue lors de la recension des divers ouvrages publiés en France en l'honneur de Descartes (voir *Ami* 1937, p. 633). Le *Cogito, ergo sum,* à lui seul, donne prise à tant d'interprétations, il est rempli de tant d'obscurités et à la fois si fécond en irradiations diverses sur la pensée philosophique, que nul ne s'étonnera des divergences, voire des contradictions, qui surgissent entre « hommes vivant en pays divers et dotés d'une culture profondément différente. »

Ce qu'il faut voir ici, c'est tout d'abord l'hommage universel rendu à la pensée française en la personne de Descartes ; c'est encore et surtout, dans les analyses de la philosophie cartésienne, le dégagement de quelques thèses fondamentales dans la philosophie chrétienne. A ces deux titres, le monument élevé par l'Université du Sacré-Cœur à la gloire de Descartes mérite la reconnaissance des esprits cultivés du monde entier et spécialement de la France.

Nous ne ferons qu'énumérer rapidement, avec çà et là un mot d'explication, les études de langue française publiées dans le recueil.

M. Maurice Blondel trouve *la clef de voûte du système cartésien* (p. 69-77) dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il pense que les critiques adressées à S. Anselme sont sans valeur contre Descartes. Pour ce philosophe, l'idée... « a un être ontologique *qui est présent* à notre connaissance rationnelle » (p. 74). Cette interprétation est bien dans la note de l'auteur de l'*Action* et de l'*Etre et les êtres.*